

BEITRÄGE ZUR IRANISTIK

Gegründet von Georges Redard, herausgegeben von Nicholas Sims-Williams

Band 24

Religious themes and texts
of pre-Islamic Iran and Central Asia

edited by
Carlo G. Cereti, Mauro Maggi and Elio Provasi

WIESBADEN 2003
DR. LUDWIG REICHERT VERLAG

Religious themes and texts
of pre-Islamic Iran and Central Asia

Studies in honour of Professor Gherardo Gnoli
on the occasion of his 65th birthday
on 6th December 2002

edited by
Carlo G. Cereti, Mauro Maggi and Elio Provasi

WIESBADEN 2003
DR. LUDWIG REICHERT VERLAG

LE COCHER DE MITHRA

Philippe Swennen

La force de l'habitude vaut parfois aux études avestiques l'installation de traductions ou de commentaires apparemment fondés et pourtant inexacts. Malheureusement, ces approximations engendrent trop souvent la minimisation des richesses de l'Avesta, indispensable pendant iranien du Rig-Véda pour tout qui tente de saisir le contenu ancestral de la culture *ārya*. À titre d'exemple, prenons la strophe *Yt* 10.136:

*Miθrəm . . . yazamaide . . . yahmāi aurūša auruuanta yūxta vāša *θaŋjaiiānte *aēuuō.caxra zaranaēna asānasca višpō.bāma yezi šē zaθrā baraiti auui šē maēθanəm.*

Voici la traduction de ce passage proposée par le regretté Ilya Gershevitch:

. . . Mithra we worship . . ., for whom white coursers, yoked to his one-wheeled, golden chariot which is all-glittering with (precious) stones, pull (it), when he takes his libations to his abode (1959, 141 sq.).

Elle s'inscrit dans une tradition constante, voyant notamment en Mithra le sujet de *baraiti*:

Nous sacrifions à Mithra . . . pour qui l'on attelle deux chevaux blancs à son char, à la roue d'or, aux moyeux resplendissants, quand il emporte à sa demeure les libations du fidèle (Darmesteter 1892, II 477).

Miθra (verehen wir . . .), dem die weißen Renner mittelst des einen goldnen Rades am geschirrten Wagen ziehen und die allglänzenden Schleudersteine (fahren), wenn er sich die Zaoθra's zu seiner Wohnung bringt (Wolff 1910, 220).

Den Mithra (verehen wir . . .), dem weiße Rosse den angeschirrten Wagen mit dem einen goldenen Rad ziehen, und ganz leuchtende Schleudersteine (?), wenn er sich die Opfertgüsse in sein Haus bringt (Lommel 1927, 83).

Il va de soi que l'antécédent de *yahmāi* est *miθrəm*, mais cela ne signifie pas que ce dernier soit automatiquement le sujet réel de *baraiti*, comme nous verrons plus loin. Nous savons désormais que *aurūša auruuanta*, nominatif masculin duel, doit être compris 'deux paires de chevaux blancs' (Hoffmann 1975, 224 n. 1). Conformément à *Yt* 10.125, l'attelage consiste donc bien en un quadrigé. En outre et surtout, le pluriel de la forme verbale est justifié: la syntaxe est harmonieuse.

D'après Kellens, "la construction de *θaŋj* avec un instr. est éclairée par le *RS V* 31,9 *rāthenā vām ātyā . . . vahantu*" (1984, 279 n. 3). Cette affirmation est incertaine. *VAH: VAZ* 'tirer une charrette' est sémantiquement très différent de *ΘAŊJ* 'conduire un attelage': à l'actif, les chevaux sont sujet du premier, mais certainement pas du deuxième. C'est ce qu'illustre la forme passive du passage étudié. Je me demande si l'instrumental *vāša* n'est pas construit avec *yūxta*. La tournure active avec instrumental *des chevaux* et accusatif *du char* est connue (*Y* 46.11, voir Kellens-Pirart 1990, 293 sq.). Retournée au passif, elle provoquerait logiquement une inversion du point de vue qui expliquerait le passage du nom du char à l'instrumental de l'objet joignant les chevaux au cocher.

Il y a deux façons de comprendre l'ensemble *aēuuu caxra zaranaēna asānasca vīspō.bāma*. La première, maintenant *aēuuu* tel quel, consiste à supposer l'ellipse d'une forme verbale construite avec l'instrumental *caxra*, dont *aēuuu* serait l'adjectif: 'les chevaux attelés au char (roulant) grâce à une seule roue'. La deuxième verrait dans cet ensemble une suite d'épithètes de *vāša*. Celle-ci commencerait par le bahuvrīhi *aēuuu.caxra*, comme le suggère Gershevitch (1959, 282), ou mieux encore **aēuuō.caxra*, car il est parfaitement clair que la compréhension correcte de la syntaxe de ce passage avait été perdue par les copistes, sans doute à haute époque. Les diascévastes n'ont probablement jamais détecté l'existence de ce composé, *aēuuu.caxra* étant donc susceptible de représenter l'orthographe de l'archétype sassanide. Beaucoup plus économique, la solution préconisée par Gershevitch s'impose comme la meilleure, d'autant qu'elle est encouragée par le comparatisme indo-iranien, puisque le composé équivalent est attesté en *RS 1.164.2: saptá yuñjanti rátham ékacakram* 'les sept attellent le char à roue unique'. La séquence **aēuuō.caxra zaranaēna asānasca vīspō.bāma* illustre le modèle de coordination ABC ca, où *asānas* ne peut être que l'accusatif de relation de *vīspō.bāma*.

Concernant le verbe, il est vain de suivre Geldner, qui préfère H3 (*θaṇjasānte*) à F1 (*θaṇjaiisānte*) ou J10 (*θaṇjiiānti*): Humbach a identifié la forme correcte, **θaṇjiiānte* (1956, 68 sq.), attestée en *Yt 19.44: tē mē vāšəm θaṇjiiānte spəntasca maniuš aṇrasca yezi maṃ nōiṭ janāt naire.manā kərəsāspō* 'le bon et le mauvais esprit tireront tous deux mon char, si ne me tue pas Kərəsāspa aux pensées humaines'. Pirart considère qu'il est nécessaire de tout harmoniser au duel: **tā mē vāšəm θaṇjiiāite** (1992, 61 sq.). Ce n'est pas si sûr. La construction attestée par *Yt 10.136* ou celle de *Yt 5.13, caθbārō vaštāra . . . tauruuaiiānta . . . tbaēšā . . .* 'quatre chevaux d'attelage surmontant les hostilités' (oubliée par Tremblay 1997, d'où une hypothèse dialectologique très peu plausible p. 161), suffisaient amplement à entretenir une confusion devenue fait de langue. Il convient de ne pas confondre l'avestique récent avec l'indo-iranien restitué.

Nous entrons dans le vif du sujet avec la syntaxe de *ΘΑΝJ*, qui étonne Kellens: "curieusement, ce verbe est actif quand il définit l'action du cocher, moyen quand c'est celle de la bête de trait" (1984, 28). Il est en effet évident que les formes actives ont pour sujet le cocher de l'attelage.

Yt 5.50 . . . auuat āiiaptəm dazdi mē . . . anāhite yaθa azəm upəməm xšaθrəm bauuāni vīspanəm daχiiunəm . . . yaṭ vīspanəm yuxtanəm azəm fratəməm θaṇjaiieni . . . 'O Anahitā, accorde-moi pour butin que je devienne le pouvoir le plus haut sur toutes les nations lorsque je conduirai (le char) en tête de tous les attelages'.

Yt 17.2 (ašim yazamaide) duγdarəm ahurahe mazdā xāṇharəm aməšanəm spəntanəm yā vīspanəm saošiiāntəm fraša xraθβa fraθaṇjaiieiti . . . '(Nous honorons Aši), fille d'Ahura Mazda, sœur des Immortels bénéfiques, qui pousse (son char) en avant grâce au puissant pouvoir mental de tous les Saošyant'.

En revanche, les formes moyennes doivent être revêtues d'un sens passif. Si les bêtes de trait sont bien le sujet, il est sous-entendu que leur action est menée par un cocher dont le nom est l'objet d'une ellipse.

Yt 17.12 . . . aspaṅhō baiieṅte āsauuō rauuō.fraoθəmanō raom vāṣəm vāṣaiieṅte mrātəm carəma θaṅjaiieṅte taxməm staotārəm vazəṅti āsu.aspəm . . . ‘Les chevaux rapides, ronflant dans l’espace, s’effraient, tirent le char . . ., sont conduits au cuir tressé, transportent le laudateur ferme aux chevaux rapides’.

Cet extrait illustre le rapport inverse évoqué plus haut: là où *ΘΑΝJ* est passif, *VAZ* est actif. Le syntagme à l’accusatif adverbial *mrātəm carəma* ‘au cuir tressé’ suggère fortement l’ellipse du nom du cocher à l’instrumental. Ce n’est en effet pas à leur propre avantage que les chevaux se font fouetter, aussi le verbe est-il à sens passif plutôt que moyen. Ce constat nous oblige à revenir sur *Yt 19.44*. Si *θaṅjaiieṅte* y a la valeur passive qui s’impose quand les bêtes de trait sont le sujet, on ne comprend plus l’accusatif *vāṣəm*: comme en *Yt 10.136*, c’est l’instrumental qui est attendu. La complexité de la tournure *miθrəm . . . ahmāi . . . auruuəṅta . . . θaṅjaiieṅte . . .* s’explique donc par le fait que Mithra n’est pas le cocher du char. De la même façon, il n’est pas le sujet de *baraiti*.

Gershevitch a bien vu que *Yt 10.136* répond à la strophe 32 (1959, 143): *surunuiiā nō miθra yasnahe xšnuiiā nō miθra yasnahe upa.nō yasnəm āhiša paiti.nō zaoθrā vīsaṅuha paiti.hiṣ yaštā vīsaṅuha ḥəm hiṣ cimāne baraṅuha nī.hiṣ dasva garōnmāne* ‘O Mithra, entends notre sacrifice. O Mithra, agréé notre sacrifice. Assieds-toi à notre sacrifice. Approche de nos libations. Approche de nos (victimes) sacrifiées. Rassemble-les pour les consommer. Dépose-les à l’endroit du chant de bienvenue’.

À une telle distance l’une de l’autre, les strophes 32 et 136 correspondent vraisemblablement à deux séquences différentes d’une cérémonie sacrificielle que l’hymne accompagnait initialement. En 32, on commence par inviter le dieu à la cérémonie, tandis qu’en 136 on finit par décrire son départ vers le paradis, chargé des cadeaux qu’il a acceptés pour faire comprendre aux laudateurs qu’il leur accordera sa protection. Les modalités de ce transport ne se déroulent toutefois pas comme le pensaient Gershevitch et ses devanciers. Le syntagme *zaoθrā + BAR* est fréquemment attesté (Bartholomae 1904, 1654 sq.) mais n’a jamais de divinité pour sujet. Porter les libations est une activité exclusivement humaine. C’est ce que confirme le composé *zaoθrō.barāi*, datif désignant toujours le laudateur bénéficiant d’une faveur d’Anahitā (*Yt 5.19* et 132) ou de Vāyu (*Yt 15.1*). Le sujet par excellence de ce syntagme est le *zaotar*, ce qui est le cas en *Yt 17.61*:

ana θβā yasna yazāne ana yasna frāiiazāne yasə.θβā yazata vištāspō pašne āpō dāitiiaiā bərazəm barāṅ zaota vācim hištəmnō pasca barəsmā . . . ‘Je t’y offrirai le sacrifice. Je t’y offrirai solennellement le sacrifice que Vištāspa t’offrit en vue de la rivière Dāityā. Le prêtre libateur portera (les libations) à haute voix, se tenant alors bien droit sur la jonchée’.

C’est également le cas en *Yt 10.137* et 138, ce qui a inexplicablement échappé à la vigilance collective de l’érudition occidentale. Ces deux strophes difficiles expliquent que le sacrifiant bénéficiant des services d’un bon prêtre respectueux de l’ordre cosmique (*zaota aṣauua*) qui sacrifie en prononçant la parole de l’ami (*miθrahe vaca yazāite*) obtient que le dieu lui-même vient vers la maison de ce sacrifiant (*miθrō maēθanəm ācaraiti*). Bien entendu, le prêtre impie (*zaota anaṣauua*) est bien incapable d’en faire autant. En *Yt 10.137-138* comme en *Yt 17.61*, on note l’importance accordée à la parole dans la fonction exercée par le *zaotar*. Ces passages, insistant plus sur la récitation que sur la libation, nous

montrent le prêtre agissant dans sa plus ancienne fonction indo-iranienne, parallèle à celle du *hotar* rig-védique. Ils nous ont par ailleurs rendus aptes à traduire enfin *Yt* 10.136:

Nous sacrifions à Mithra, pour qui deux paires de blancs chevaux, attelés au char à roue unique, doré et pourvu de toutes lueurs quant à ses pierres, seront conduits si (le prêtre lui) porte ses libations jusqu'à sa demeure.

On ne peut énoncer plus explicitement les termes de ces rites d'hospitalité réciproque que sont les sacrifices indo-iraniens, où les prêtres sont chargés d'établir le contact. Par le pouvoir de ses actes et de sa parole, le prêtre porte au dieu les offrandes qui lui sont destinées. Satisfait, ce dernier se rend alors sur l'aire sacrificielle pour accorder au sacrifiant l'objet de ses désirs: richesse, prospérité, descendance, pouvoir. C'est une métaphore du mécanisme sacrificiel parmi d'autres: elle a le mérite de rendre compte avec finesse de la manière dont les prêtres se représentaient leur mission. Il s'agissait pour eux de mener mentalement le convoi assurant le contact entre aire sacrificielle et monde divin. C'est ce que suppose *Yt* 10.136-138: là où le mauvais prêtre échoue, le bon réussit à faire venir Mithra à la demeure du sacrifiant. Pour ce faire, il apporte d'abord au dieu ses libations, puis le ramène en char. L'ellipse du nom de l'agent du verbe passif *θanjaiiānte* va en ce sens: elle sous-entend que le prêtre est en réalité le cocher de l'attelage de Mithra, au-delà d'une image poétique comparant le char au ciel auroral d'une offrande matinale. La louange célèbre autant le lever du soleil qu'elle suscite la descente du char divin guidé par le dieu. Cette intervention sacerdotale justifie d'ailleurs le subjonctif, dont la valeur restait énigmatique pour Kellens (1984, 225 n. 2). C'est parce que le sujet de *baraiti* est un prêtre dont le succès est incertain que *θanjaiiānte* revêt une valeur d'éventualité.

L'image du prêtre guidant le convoi sacré n'a rien d'original. Elle constitue notamment un véritable leitmotiv du Rig-Véda, où l'efficacité du sacrifice est couramment comparée à la victoire dans une course de chars. L'aspect contraignant de cette représentation est cependant sous-estimé, notamment dans le cas du roi. Le souverain, qui se déplace comme les dieux, doit impérativement être accompagné d'un cocher guidant l'attelage. Du coup, les dieux se trouvent dans la même obligation, la cause ne pouvant être distinguée de la conséquence. C'est pourquoi la lecture habituelle de *Yt* 10.136 était si critiquable: elle commençait par se montrer insensible à des passages parallèles évidents pour accoucher d'une interprétation pratiquement hérétique. Pour un mazdéen, il était inimaginable qu'un dieu, Mithra qui plus est, se déplaçât sans cocher.

Cette représentation, connue en Inde et en Iran, est vraisemblablement héritée de la période la plus archaïque. Les rouages de sa logique interne s'avèrent difficiles à décrire. Du côté iranien, l'illustration de ces opinions se trouve surtout dans les textes grecs documentant les habitudes des rois achéménides. L'assimilation du char du roi à celui d'un dieu est évidente dans la description de la grande procession de Cyrus par Xénophon (*Cyropédie* 8.3-4). L'intention de Cyrus était d'impressionner et d'enthousiasmer le peuple par une parade au cours de laquelle les nobles et lui apparaîtraient en grand appareil et se rendraient à l'aire sacrificielle.

Il convoqua d'abord, avant le défilé, ceux des Perses et ceux aussi des alliés qui détenaient une haute fonction, et leur distribua des robes médiques – c'est alors pour la première fois que

l'on vit des Perses revêtir la robe médique—. Au cours de la distribution, il leur annonçait sa volonté de gagner à cheval les enclos consacrés réservés aux dieux et de sacrifier avec eux. Trouvez-vous à la cour, parés de ces robes-là, avant le lever du soleil, et disposez-vous selon les directives que le Perse Phéraulais vous donnera de ma part (Delebecq 1978, 108).

Avant le point du jour, la route que le roi devait emprunter était garnie de lanciers dont le rôle était de contenir, au besoin par la force, l'enthousiasme de la foule. Chacun attendait patiemment l'apparition du roi. On ouvrait les portes de la ville (nous sommes à Persépolis). La procession démarrait: elle représentait le passage en char de plusieurs dieux. Le dernier attelage était celui de Cyrus.

Lorsque fut ouverte en grand la porte du Palais royal, en tête, sur quatre rangs, étaient menés des taureaux d'une parfaite beauté, destinés à Zeus et à ceux des autres dieux que prescrivaient les mages – car les Perses pensent que dans tout ce qui touche aux dieux il faut, bien plus qu'ailleurs, recourir aux experts—. Derrière ces bêtes étaient menés des chevaux, en offrande au Soleil; derrière eux débouchait, attelé de chevaux blancs sous un joug d'or, un char couronné, consacré à Zeus; derrière lui, un char du Soleil avec un attelage blanc, également couronné, comme le précédent; derrière lui débouchait à son tour un troisième char, les chevaux enveloppés d'un caparaçon de pourpre, et par derrière suivaient des hommes portant du feu sur un grand autel. Après eux, alors, sortant de la porte, en char, Cyrus attirait les regards; il portait la tiare droite et une tunique de pourpre avec des reflets blancs – sauf lui personne n'a le droit d'avoir des reflets blancs – le pantalon bouffant teint d'écarlate autour des jambes, et un surtout entièrement pourpre. Il avait aussi un diadème autour de la tiare; les personnes de sang avaient le même emblème, et l'ont toujours aujourd'hui. Il avait les mains hors des manches. Sur le char, à son côté, se trouvait un cocher de grande taille, moins grand que lui cependant, soit de nature, soit en vertu de quelque artifice; en tout cas Cyrus apparut beaucoup plus grand (Delebecq 1978, 111 sq.).

Ce texte est remarquable par la précision des détails, qui permettent à la fois de comprendre l'intention des cérémonies et d'en percevoir le caractère hérité. Un premier ensemble de troupeaux et de chars passe: ce sont les bêtes consacrées et les attelages des dieux invités. Ce dernier détail n'a pas d'équivalent védique, du moins à ma connaissance. Il est possible que cette différence repose sur les spécificités des organisations sociales. On opposera en particulier le centralisme achéménide au nomadisme qui continue à marquer chaque rituel védique (Heesterman 1993, 111-141 surtout), et dont se souvient encore la royauté perse (Briant 1996, 199 sq.). En Perse, les dieux sont avec le roi: ils sortent de Persépolis avec lui. En Inde, les dieux continuent à vivre au ciel. S'ils se déplacent, c'est pour se rendre sur l'aire sacrificielle.

Le cortège des dieux est conclu par le passage du feu sacré. Cyrus le suit immédiatement: c'est exactement la configuration des processions védiques, en particulier celle de l'*agnyādheya*. Il est revêtu des atours soulignant sa condition. Un cocher l'accompagne, par rapport auquel Cyrus paraît très grand. C'est l'un des éléments manifestant sa sacralité. Il se déplace dans le même équipage que les dieux. Cet usage revêt une grande importance dans les campagnes militaires. Le roi est debout dans un haut char pour être vu de tous. Il y observe une attitude hiératique, évoquant à la fois celle des prêtres et des dieux, en vue d'affirmer la présence des forces divines aux côtés des troupes qui combattent (sur base des hymnes avestiques, les soldats comptent surtout sur l'aide de Mithra).

C'est pourquoi un cocher était indispensable. Ce fut une humiliation pour Darius III de prendre lui-même les rênes en main, comme à Issos, ou, pire encore, de devoir abandonner son char, comme à Gaugamèles (Briant 1996, 236).

On retrouve le même type de représentation en Inde. Le roi qui perd non son char mais son cheval sacrificiel vagabondant durant un an est dans l'impossibilité de procéder au sacrifice, interdit frappant par la même occasion son peuple tout entier. C'est la mésaventure que connurent les Kāśi, d'après *ŚB* 13.5.4.19-24. Le sacrifice du cheval védique (*aśva-medha*) consiste d'abord à mettre un étalon en liberté pour un périple durant une année entière. Lorsque le cheval est revenu, il est immolé après avoir été intégré à l'attelage royal pour une procession où le sacrifiant, revêtu de sa cuirasse d'or, se rend en char jusqu'à un point d'eau en compagnie de l'*adhvaryu* (Dumont 1927, 148 sqq.). Il est impossible de ne pas voir qu'en ces circonstances il représente Indra partant au combat. L'*adhvaryu* se trouve à ses côtés, de même que, à très haute époque, le *purohita* faisait fonction de cocher pour son roi si on en croit *JB* 3.94 (Caland 1919 n° 180; Heesterman 1993, 143). Nous retombons ainsi sur le thème du prêtre-cocher, celui qui porte les libations aux dieux et amène les dieux chez le sacrifiant aussi sûrement que le bon cocher mène le roi à la victoire. C'est cet ensemble de représentations collectives à la fois subtiles et fondamentales que continue à traduire la syntaxe nuancée de la strophe *Yt* 10.136.

Il m'est particulièrement agréable d'offrir ces quelques réflexions à Gherardo Gnoli, dont l'aide bienveillante et la compétence encyclopédique me permirent d'obtenir une bourse de doctorat à l'Istituto Universitario Orientale de Naples d'abord, de mener à bien mon travail sans encombre par la suite. Puisse-t-il y trouver le témoignage de mon admiration et de ma profonde gratitude.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bartholomae, Ch., 1904. *Altiranisches Wörterbuch* (Strassburg).
- Briant, P., 1996. *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre* (Paris).
- Caland, W., 1919. *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl* (Amsterdam).
- Darmesteter, J., 1892. *Le Zend-Avesta* (Paris).
- Delebecque 1978 = Xénophon, *Cyropédie*, texte établi et traduit par E. Delebecque, vol. 3 (Paris).
- Dumont, P.-E., 1927. *L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc* (Paris-Louvain).
- Gershevitch, I., 1959. *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge).
- Heesterman, J. C., 1993. *The broken world of sacrifice. An essay in ancient Indian ritual* (Chicago).
- Hoffmann, K., 1975. *Aufsätze zur Indoiranistik*, vol. 1 (Wiesbaden).
- Humbach, H., 1956. Gathisch-awestische Verbalformen, *MSS* 9, 66-78.
- Kellens, J., 1984. *Le verbe avestique* (Wiesbaden).
- Kellens, J., Pirart, E., 1990. *Les textes vieil-avestiques*, vol. 2 (Wiesbaden).
- Lommel, H., 1927. *Die Yāšt's des Avesta. Übersetzt und eingeleitet* (Göttingen-Leipzig).
- Pirart, E., 1992. *Kayān Yasn (Yasht 19.9-96). L'origine avestique des dynasties mythiques d'Iran* (Aula Orientalis. Supplementa 2, Sabadell).
- Tremblay, X., 1997. Numératifs et compréhensifs dans le Vidēvdāt, *StIr* 26, 157-172.
- Wolff, F., 1910. *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischen Wörterbuch* (Strassburg).